

Иващенко Я. С.
Y. S. Ivaschenko

ДИАЛОГ И МОНОЛОГ В КУЛЬТУРОГЕНЕЗЕ СИБИРИ И ДАЛЬНЕГО ВОСТОКА: К ПРОБЛЕМЕ ТИПОЛОГИИ КУЛЬТУРЫ ТУНГУСО-МАНЬЧЖУРОВ

DIALOGUE AND MONOLOGUE IN THE CULTURAL FORMATION OF SIBERIA AND THE RUSSIAN FAR EAST: ON THE PROBLEM OF TUNGUS-MANCHURIAN CULTURAL TYPOLOGY



Иващенко Яна Сергеевна – кандидат культурологи, доцент кафедры культурологии Комсомольского-на-Амуре государственного технического университета (Россия, Комсомольск-на-Амуре); 681013, г. Комсомольск-на-Амуре, пр. Ленина, 27; 8(4217)20-11-18. E-mail: iva_ya@mail.ru.

Ms. Yana S. Ivaschenko – PhD in Cultural Studies, Assistant Professor, Department of Cultural Studies, Komsomolsk-on-Amur State Technical University (Russia, Komsomolsk-on-Amur); 681013, Komsomolsk-on-Amur, 27, Lenina st.; tel.: (4217) 20-11-18. E-mail: iva_ya@mail.ru.

Аннотация. В статье рассмотрены основные факторы динамики культуры тунгусо-маньчжуров в аспекте их взаимодействия с автохтонным или пришлым населением региона Сибири и Дальнего Востока, осуществлена типологизация этих процессов на основе следующих параметров: статус, объем, антропологические свойства субъектов взаимодействия и итог коммуникации.

Summary. The article explores the basic factors impacting the Tungus-Manchurian cultural dynamics in the context of their contacts with both autochthons and alien populations of Siberia and the Far East. A typology of these processes is suggested, as based on the following parameters: status, size, anthropological properties of subjects taking part in this cross-cultural communication, the results of communication.

Ключевые слова: межкультурная коммуникация, граница, культурный диалог, монолог, новации, изменения, дифференциация, интеграция.

Key words: cross-cultural communication, boundary, cultural dialogue, monologue, innovations, changes, differentiation, integration.

УДК 008

Обращение к проблеме межкультурной коммуникации народов Сибири и Дальнего Востока в современной российской науке обусловлено наличием в этой области исследования существенных фактологических лагун, а также отсутствием систематизации, способной упорядочить все имеющиеся по данному вопросу сведения. Между тем анализ этого аспекта является основой изучения культурогенетических процессов огромного культурного сегмента России. Изложенные в настоящей работе принципы типологизации процессов межкультурного взаимодействия тунгусо-маньчжуров (эвенков, эвенов, негидальцев, орочей, ороков, ульчей, нанайцев, удэгейцев) с соседними народами способны охватить огромный исторический период и культурный ареал, послужить архитектурой изучения динамики культуры региона, включая при этом все новые факты по мере их обнаружения археологами, историками и этнографами.

Одним из главных факторов развития культуры является расширение границ ее бытия. Категорию «граница» при изучении этой проблемы мы рассматриваем в двух аспектах: как реальный географический рубеж, ограничивающий ареал проживания или кочевания конкретной группы людей, и как ситуацию взаимодействия на границе «своего и чужого сознания» [3, 330], т.е. в контексте диалогичной концепции развития культуры, разрабаты-

Ивашенко Я. С.

ДИАЛОГ И МОНОЛОГ В КУЛЬТУРОГЕНЕЗЕ СИБИРИ И ДАЛЬНЕГО ВОСТОКА:

К ПРОБЛЕМЕ ТИПОЛОГИИ КУЛЬТУРЫ ТУНГУСО-МАНЬЧЖУРОВ

ваемой М.М. Бахтиным [3], М.С. Каганом [14], Библером [4], И.И. Докучаевым [11] и др. Изменения на различных уровнях бытия культуры (национального, племенного, родового, личностного) происходят, во-первых, вследствие расширения географии субъекта или его «внешнего диалога»; во-вторых, в результате его «внутреннего диалога» или работы, связанной с отбором и переработкой новаций, что приводит к внутренним модификациям или даже стадийным трансформациям культуры. Обе стороны этого процесса являются важными и взаимообусловленными основаниями качественного изменения системы.

В общих чертах алгоритм обозначенного механизма социокультурного развития, включающий в качестве главной терминальную стадию бытия новаций (когда они постепенно вводились в обиход, принимая на себя при этом свойственные культуре-реципиенту новые формы и коннотации), нашел свое конкретно-чувственное выражение и персонифицировался в мифоритуальной культуре тунгусо-маньчжуров, у которых олицетворением новаций, приобщаемых «себе во благо», выступал дух Дона. Его функции и статус, а также принцип превращения «чужого» в «свое» в культуре таежных охотников описал С.М. Широкогоров [23]. Дона, согласно верованиям тунгусов, представлял класс инородных духов, приходящих к ним вместе с другими народами. Эти духовные субстанции после некоторого «проживания» среди тунгусов в статусе Дона могли стать своими и даже родовыми духами-помощниками, если шаман находил их «приручение» целесообразным и мог подчинить их своей воле. Семантика этого духа в мифоритуальном пространстве тунгусской культуры уже представляла собой контаминацию его прежних и новых значений. Самим процессом приобщения новых духовных субстанций к сомну управляемых духов руководил шаман, физическим и метафизическим местоположением которого являлась граница. Присовокупление новых духов к своим родовым должно было способствовать укреплению его силы в деле решения насущных проблем рода. Подобный механизм адаптации заимствований посредством «шаманской цензуры» существовал у другого народа Сибири – ненцев, вступавшего неоднократно во взаимодействие с тунгусами [10, 159].

Как не все духи могут быть «приручены» приобретающей их стороной, так и культура воспринимает и усваивает не все элементы, пришедшие извне. Одни новации в процессе культурогенеза отсеиваются, другие – стереотипизируются и становятся частью культурной традиции. Наиболее результативно, с точки зрения динамики культуры, процессы взаимодействия происходили в зонах сопредельного проживания охотников-оленьеводов с морскими охотниками и рыболовами, а также в местах соприкосновения каждой из этих подгрупп с представителями иных культур, отличавшихся от изучаемых племен, в первую очередь, типом хозяйства и уровнем развития материальной технологии.

Изучая развитие полукочевых и, особенно, кочевых народов и применяя при этом понятие «граница» лишь в топографическом смысле, возникает проблема, что следует отнести к периферии, а что – к центру культуры. Кочевники по причине непрерывного передвижения в пределах нового и даже известного им ландшафта постоянно находились на границе и в состоянии «границы». Центр их местопребывания мог внезапно стать периферией, а перекресток различных локальных традиций со временем – центром. Это обстоятельство является тем случаем, когда границей уместно называть не столько реальный географический рубеж, сколько само взаимодействие, в ходе которого возникают различные варианты той или иной культуры. Тогда ее центр будет составлять неизменное и устойчивое, вокруг которого концентрируется мобильная периферия. Это культурное ядро или «центральная зона» представляет собой «культурный стержень», обладающий «упорядочивающей и смыслополагающей функцией, которая осуществляется в результате кристаллизации вокруг нее специфических компонентов» [16, 32]. Э. Шилз представляет «центральную зону» в виде системы ценностей и верований конкретного общества [16]. Система ценностей, верований, картина мира трансформируются лишь с кардинальными изменениями в способе производства.

При столкновении двух или более «Больших Я» ход взаимодействия и его результаты имеют различный характер и последствия. Тип отношения, при котором участники выступают в



качестве «соучастников общего дела» или «партнеров», а результатом его является взаимное влияние друг на друга равностатусных субъектов, принято определять как *диалог* [14, 239]. Статус участника коммуникативного процесса в контексте межплеменных отношений кочевых и полукочевых народов Сибири и Дальнего Востока кон. XIX – первой пол. XX вв., как показывают факты из этнографии этих культур, во многом определялся уровнем развития производства у определенной группы людей и обладанием ею конкретными материальными ценностями. Нередко в процессе акта коммуникации наблюдалось асимметричное распределение ролей и статусов, тем не менее, взаимодействие при этом было выгодно или необходимо обоим его участникам. Тогда сторона, интуитивно или осознанно выбирающая для себя роль «Господина» или «Старшего брата», выдвигала свои условия и устанавливала правила игры. Сам сценарий диалога деформировался или даже принимал характер *монолога*, приводящего, как и при диалогичном типе отношений, к изменению взаимодействующих сторон, но в разной степени. В своей доминанте при монологичном типе коммуникации «мы имеем дело с процессом однонаправленным» [14, 239], при котором сторона, воспринимающая новации, становится «объективированным субъектом» [11, 100]. В ситуации монолога адресат выступает в качестве пассивного приемника сообщения. Отношения народов Сибири и Дальнего Востока могли перерасти в монолог также по причине численного превосходства одной группы над другой. Их итогом становилась частичная или полная ассимиляция, важным маркером которой можно считать заимствование языка и системы верований доминантной группы. Но в пределах соседнего ареала взаимодействие этих же народов иногда приводило к обратным результатам. Учитывая наличие таких противоположных тенденций, а также то, что многие из образовавшихся вновь групп продолжали поддерживать между собой торговые и брачные связи на равноправных условиях, выравнивая тем самым со временем нарушенный баланс традиций, мы относим такого рода отношения к диалогичному типу.

Прежде чем перейти к непосредственному рассмотрению конкретных типов коммуникации в пределах ареала проживания тунгусо-маньчжуров, обозначим основные параметры участников этих процессов (их пространственную локализацию, статус в коммуникативном процессе, «объем», «антропологические свойства» [11, 110]) и определим характер их взаимодействия с учетом выше отмеченных критериев. Данные параметры образуют основание нашей типологии культуры межплеменных отношений изучаемых народов. Основной перечень участников коммуникативного процесса был выявлен на основе исследования «межпопуляционных направлений миграции генов» Ю.Г. Рычкова, в котором отражены процессы обмена генетической информацией у населения Северной Азии [22, 29], анализа родового состава народов Нижнего Амура и Сахалина А.В. Смоляк [19] и Н.А. Липской [15], а также изучения принципов происхождения родовых названий различных территориальных групп тунгусов, проведенного Г.М. Василевич [5; 6] и В.А. Туголуковым [21]. В традиционных обществах с доминантой присваивающего хозяйства взаимодействие родовых коллективов или племен происходило, как правило, в контексте операций обмена брачными партнерами или, согласно А.И. Першицу, Ю.И. Семенову и В.А. Шнирельману, в результате захвата при военных операциях женщин и детей [18, 102-108]. Пленные у народов Сибири и Дальнего Востока становились членами семей победителей или же их рабами, однако имели возможность, спустя некоторое время (как правило, через три поколения), обрести свободу, оставаясь при этом проживать по-прежнему среди своих бывших хозяев.

Первый тип отношений, номинированный *диалогичным*, наблюдался между родовыми группами тунгусо-маньчжуров и коллективами людей, ведущими, как и они, присваивающий тип хозяйства. Несмотря на то, что он осуществлялся, как правило, в процессе ос-

Ивашенко Я. С.

ДИАЛОГ И МОНОЛОГ В КУЛЬТУРОГЕНЕЗЕ СИБИРИ И ДАЛЬНОГО ВОСТОКА:

К ПРОБЛЕМЕ ТИПОЛОГИИ КУЛЬТУРЫ ТУНГУСО-МАНЬЖУРОВ

воения (нередко сопровождавшегося военными столкновениями) изучаемыми народами другого географического ареала и овладения в пределах этих зон необходимыми навыками для выживания, результаты этих контактов имели двусторонний характер. Такого рода коммуникации способствовали *модификации* обеих систем, но не приводили к их стадильной трансформации. Другим итогом этого взаимодействия являлась *дифференциация* обществ региона за счет появления новых контактных групп, совмещающих культурные традиции обоих участников диалога. Эти вновь образовавшиеся коллективы поддерживали отношения с «материнскими» группами, причем нередко уже противопоставляя себя им. В рамках изучения данного типа отношений отметим следующие основные общественно-экологические зоны и непосредственно контактирующие стороны:

- эвенки, эвены Охотского побережья, полуострова Камчатка и аборигены Северо-Восточной Азии (юкагиры, коряки и чукчи);
- эвенки Среднего, Нижнего Приангарья и кетоязычные племена этой же зоны;
- эвенки междуречья р. Обь и р. Енисей и аборигены этой территории: кеты, селькупы, ханты, энцы, ненцы;
- негидальцы низовьев Амгуни и тунгусо-маньчжуры Приамурья;
- ульчи и нивхи низовий Амура (района Амурского лимана);
- ороки острова Сахалин и народы Амуро-Сахалинского региона;
- удэгейцы, нанайцы и орочи побережья Татарского пролива;
- тунгусо-маньчжуры островной, континентальной части побережья Японского моря и айны;

- эвенки Нижней Тунгуски, эвены и самодийцы (предки нынешних энцев и нганасанов). Здесь образовались смешанные тунгусоязычные группы типа буляшей; возле устья Нижней Тунгуски и к северу от него в результате взаимодействия этих же народов сформировались самодийскоязычные группы. В ходе отношений эвенков и эвенов с самодийским населением на Таймыре появился новый народ Севера – самодийскоязычные нганасаны.

Анализ материалов антропологии, этнографии и истории культуры народов Сибири и Дальнего Востока показал, что тунгусы (эвенки и эвены) больше распространяли свой генотип, чем изменяли его за счет внешнего вливания. Исследования истории распространения тунгусского кафтана, нагрудника и обуви, проведенные Г.М. Василевич [7; 8; 9], отражают похожую картину: появление эвенкийских элементов в одежде отмечается у тех народов Северной Азии, которых выявил Ю.Г. Рычков в качестве реципиентов и лишь в некоторых случаях в качестве доноров генетической информации. Сопоставление результатов этих двух типов исследований наводит на мысль о том, что сам процесс распространения артефактов, рассматриваемых Г.М. Василевич, и генов был опосредован тунгусской женщиной, владеющей навыками производства одежды и выступающей живым товаром в процедурах обмена взаимно брачующихся групп. Таежные охотники как наиболее динамичный компонент в составе тунгусо-маньчжурской общности обеспечивали, с одной стороны, ее цельность за счет распространения внутри нее в процессе миграций своих традиций, с другой – изменчивость благодаря трансляции культурных ценностей в пределах достаточно обширного ареала Евразии.

Субъектами диалога выступали родовые коллективы. Используя категории, предложенные М.С. Каганом, можно охарактеризовать этот вид отношений как «групповой», который в определенной ситуации, например, процедуре сватовства, сговора или суда дополнялся или сменялся «представительским» общением [14, 291]. Согласно мнению В.А. Туголукова, у тунгусов не существовало такого вида объединения, как племя, так как у них не было обнаружено никаких атрибутов подобной организации: племенного вождя, специфических религиозных це-



ремоний, диалекта и т.п. [21, 274]. Основой консолидации у них в XVII – XIX вв. являлись кровнородственные отношения. У кочевых и полукочевых народов региона Сибири и Дальнего Востока в пору, когда внутри их родов существовала еще только половозрастная стратификация, наблюдались другие, более многочисленные, объединения-коалиции, чем род, но и они еще были основаны на родственных связях, возникающих в результате установления взаимно выгодных условий для получения брачных партнеров. Такой союз двух или более родовых коллективов выступал как одно целое в операциях кровной мести. Его единство скреплялось «узами дружбы и взаимопомощи» [5; 2], проведением совместных ритуальных действий. Эти взаимно брачующиеся группы постепенно образовывали территориальную общность, внутри которой формировались схожие культурные черты, хотя такие союзы не обладали постоянством, нередко распадались, а на их основе возникали новые подобные формирования. Очевидно, именно эти образования стали основой для различения этнографами кон. XIX – XX вв. «этносов» региона Сибири и Дальнего Востока.

Внутри второго или *монологического типа* взаимодействия мы различаем *монолог-подражание* и *монолог-подчинение*. То есть ответом на монологичное сообщение могло быть либо добровольное (в ряде случаев еще стимулированное) имитирование способа жизнедеятельности иной, более представительной, стороны и закрепление со временем этого типа поведения, либо же принудительное подчинение ее воли и восприятие абсолютно незнакомых и внутренне не востребуемых образцов жизнедеятельности. Результатом монолога были в первом случае *аккультурация*, во втором – *смена парадигмы исторического существования* изучаемых народов. Процессы аккультурации наблюдались в следующих ситуациях взаимодействия неравнозначных по степени развития материального производства участников:

1. Эвенки и буряты Прибайкалья. Часть эвенков Прибайкалья, проживая среди бурят, за их покровительство и защиту платила им ясак [21, 38]. Эвенки обменивали у бурят свои меха на продукты земледелия и металлические изделия. Эти поставщики материальных ценностей привнесли в среду эвенков ламаизм. Процессы распространения нового вероучения стимулировались путем безвозмездного принесения неопитам даров цивилизации [24, 23-26].

2. Эвенки Прибайкалья, Северо-запада Сибири и якуты. Итогом этих контактов было превращение эвенков в полуоседлых скотоводов и даже земледельцев (хотя развитие земледелия у самих якутов рассматривают в качестве результата влияния русской традиции жизнеобеспечения). Были и другие последствия этого взаимодействия: охотниками-оленьеводами становились якуты, проживавшие в окружении тунгусов (например, в Североохотском районе Якутии [12, 35]); однако в обоих случаях языком смешанного населения становился якутский. В результате ассимиляции якутами Северо-запада тунгусов, как констатируют Б.О. Долгих и В.А. Туголуков, появился новый народ Севера – долганы [21, 233].

3. Периферийные группы эвенков и якутов, отделившиеся от основной части и оказавшиеся на юге Дальнего Востока. В этом нетрадиционном для проживания обоих народов районе (ныне территория Амурской области, юга Хабаровского края, бассейна Среднего и Верхнего Амура) образовалась общность с доминантой якутской культурной традиции.

4. Народы Амура, эвенки Прибайкалья, Среднего и Нижнего Приангарья, конные эвенки Забайкалья и монголы. Г.М. Василевич в своем исследовании родового состава народонаселения отметила среди эвенков несколько родов монгольского происхождения, а у ряда забайкальских групп обнаружила следы брачных связей с даурами, которые слились с монголами и бурятами [6]. Однако общение эвенков с монголами было больше опосредовано бурятами. Сходство культурных форм у народов Амура, монголов, а также древних тюрков и

Ивашенко Я. С.

ДИАЛОГ И МОНОЛОГ В КУЛЬТУРОГЕНЕЗЕ СИБИРИ И ДАЛЬНОГО ВОСТОКА:

К ПРОБЛЕМЕ ТИПОЛОГИИ КУЛЬТУРЫ ТУНГУСО-МАНЬЧЖУРОВ

алтайцев, как утверждает А.В. Смоляк, сочетается с лексическими аналогиями, что указывает на наличие древних связей и в том числе и брачных [20, 214].

5. Тунгусо-маньчжуры юга Дальнего Востока (преимущественно, нанайцы и некоторые группы удэгейцев) и земледельцы Юго-Восточной Азии. Ряд народов приграничных с Китаем территорий (например, тазы или орочи) в кон. XIX в. сменили свой язык на китайский [2; 5], а отдельные нанайские роды вели свое происхождение от маньчжуров и китайцев [13, 405]. Из источников второй пол. XIX в. известно, что в районе бассейна р. Уссури в середине XIX в. проживали маньцзы – выходцы из Китая, смешавшиеся с азиатским населением юга Дальнего Востока России [17]. Согласно сведениям В.К. Арсеньева, на юг Дальнего Востока через о. Сахалин и при посредничестве айнов и нивхов попадали также японские товары [1].

Доказательством состоявшейся аккультурации во всех этих ситуациях является не только склонение рассматриваемых народов к образу жизни и моделям поведения «образцовых» соседей (у первых появляются навыки оседлости и хозяйство производящего типа; примером для подражания становится торговец), но и восприятие ими языка доминантной группы. Заимствование языка, которое фиксируется лингвистами, при отсутствии данных этнографии, может косвенно свидетельствовать о заимствовании традиций, так как новые явления в культуре-реципиенте, требующие своего обозначения, в условиях дефицита языкового ресурса менее развитой культуры, как правило, получают наименование по исходной модели. В описанных случаях на границах культурных ареалов образовывались новые конгломераты с перевесом в сторону традиций доминантной группы.

Влияние бурят, китайцев и, особенно, якутов присутствовало не только в местах концентрированного их проживания среди тунгусов или тунгусов среди них. Кочевые скотоводы или речные (морские) аргонавты, активно ведущие торговлю в пределах огромной территории Сибири и Дальнего Востока, проникали в ее самые отдаленные зоны и поэтому параллельно с поставкой товаров распространяли также свои навыки жизнедеятельности и демонстрировали иные модели поведения. Кроме того, кочевые якуты, к которым постепенно примыкали тунгусы, выступали торговыми посредниками в течение значительного временного промежутка между народами Сибири и Дальнего Востока, с одной стороны, и русскими, – с другой. По сообщению В.И. Дьяченко и Н.В. Ермоловой, якутский язык стал языком «международного» значения в Приамурье и других посещаемых торговцами районах [12, 25-32]. Под влиянием торговли, особенно опиумом, водкой и табаком, в которую постепенно вовлекались представители самых разных родовых объединений тунгусо-маньчжуров, у последних зарождалось социальное неравенство. Несмотря на то, что в местах сопредельного или совместного проживания бурят, якутов, китайцев и корейцев с кочевыми и полукочевыми народами тунгусо-маньчжурской языковой группы у последних нередко менялся способ жизнедеятельности, тем не менее эти изменения еще не имели того стадийного масштаба, который наблюдался в результате реализации целенаправленной государственной политики России по отношению к коренным народам Сибири и Дальнего Востока. Эти обстоятельства позволяют рассматривать данный тип отношения в качестве промежуточного между двумя крайними из обозначенных типов.

Если на ход и результаты диалога и монолога-подражания еще больше влияли «био-социальные» характеристики участников: половая и возрастная принадлежность, «этнические особенности», то в последнем случае актуализируются такие социально-экономические параметры участников, отнесенные И.И. Докучаевым к категории «антропологические свойства», как сословно-имущественное положение, образовательный статус, профессиональная принадлежность, конфессиональная и политическая ориентация [11, 110-118]. Подобные



критерии социально-экономической дифференциации у большей части тунгусо-маньчжуров появились лишь в процессе их проживания в составе России и далее Советского государства. *Монолог-подчинение* строился уже не столько на добровольном подражании чужим традициям, при котором перенималось то, что казалось привлекательным, целесообразным или необходимым для выживания самим воспринимающим, сколько на приобщении к иным образцам жизнедеятельности путем специальных внешних «воспитательных» мер, разработанных в рамках государственной программы. Нередко и в этой ситуации прибегали к способам, производным от прежних механизмов изменения, например, демонстрации на собственном примере нового образа жизни. Неравнозначность участников коммуникативного процесса, номинированного как монолог-подчинение, усугублялось тем, что в качестве доминантной группы выступали не род и не племя, а государственное образование – Российская империя, добровольно провозгласившая себя опекуном нуждающихся в наставлении и научении «дикарей». Интенсификация процессов преобразования культуры народонаселения региона Сибири и Дальнего Востока возрастала по мере увеличения в зоне их проживания доли русского крестьянства, служилых людей и специально сформированных для «мессианской» цели кадров, силами которых реализовался новый «проект» культуры малочисленных народов.

Таким образом, концептуальное осмысление коммуникативных процессов у народов Сибири и Дальнего Востока на основе весьма разрозненных антропологических, исторических, этнографических и языковедческих материалов, позволило выявить внутри этих процессов три типа межкультурной коммуникации: диалог, монолог-подражание и монолог-подчинение. Культурный диалог способствовал обоюдной модификации взаимодействующих групп и дифференциации культурных традиций на всей территории Сибири и Дальнего Востока. Но эти новые локальные группы в последующем образовали в каждом отдельном субрегионе историко-культурные общности: восточносибирская, чукотско-камчатская и амуро-сахалинская. Результатом же монолога являлась трансформация локальных традиций при их интеграции под эгидой более представительной стороны. Взаимоотношения тунгусо-маньчжуров Сибири и Дальнего Востока с якутами, бурятами, корейцами, а также Китаем – главным конкурентом России в Юго-Восточной Азии – не дали или не успели дать таких плодов преобразования, хотя во многом подготовили и предвосхитили их результат: к моменту вхождения Приамурья и Приморья в состав России у кочевых и полукочевых народов региона уже возникла стойкая зависимость от привозных продуктов земледелия и ремесленных товаров, т.е. внешнего обеспечения. Политический эксперимент, проводимый Россией в отношении народов Сибири и Дальнего Востока и продиктованный потребностью державы в самоутверждении перед лицом мирового сообщества, в качестве одного из средств достижения цели имел биологическую и культурную ассимиляцию. В итоге этих процессов в советском и постсоветском социокультурном пространстве формально и номинально рассматриваемый культурный сегмент сегодня представлен общностью другого вида – коренные малочисленные народы Севера, – антропологический тип которого представлен значительной долей метисов.

ЛИТЕРАТУРА

1. Арсеньев, В. К. Лесные люди удэгейцы / В. К. Арсеньев. – Владивосток: Кн. дело, 1926. – 48 с.
2. Арсеньев, В. К. Этнологические проблемы на востоке Сибири. Сообщение, прочитанное в собрании русских ориенталистов в Харбине 13 июня 1916 г. / В. К. Арсеньев. – Харбин: Тип. Китайской Восточной железной дороги, 1916. – 29 с.

Ивашенко Я. С.

ДИАЛОГ И МОНОЛОГ В КУЛЬТУРОГЕНЕЗЕ СИБИРИ И ДАЛЬНОГО ВОСТОКА:

К ПРОБЛЕМЕ ТИПОЛОГИИ КУЛЬТУРЫ ТУНГУСО-МАНЬЧЖУРОВ

3. Бахтин, М. М. Эстетика словесного творчества / М. М. Бахтин. – 2-е изд. – М.: Искусство, 1986. – 445 с.
4. Библер, В. С. Михаил Михайлович Бахтин, или поэтика культуры / В. С. Библер. – М.: Прогресс, Гнозис, 1991. – 176 с.
5. Василевич, Г. М. Некоторые вопросы племени и рода у эвенков / Г. М. Василевич // МАЭ РАН (Кунсткамера). Ф. 22. Оп. 1. Д. 123.
6. Василевич, Г. М. Родовой состав и расселение тунгусов в XVII – нач. XX вв. / Г. М. Василевич // МАЭ РАН (Кунсткамера). Ф. 22. Оп. 1. Д. 126.
7. Василевич, Г. М. Типы обуви народов Сибири / Г. М. Василевич // Сборник МАЭ. Вып. XXI. – М.-Л.: Изд-во АН СССР, 1963. – С. 3-64.
8. Василевич, Г. М. Тунгусский кафтан / Г. М. Василевич // Сборник МАЭ. Вып. XVIII. – М.-Л.: Изд-во АН СССР, 1958. – С. 122-178.
9. Василевич, Г. М. Тунгусский нагрудник у народов Сибири / Г. М. Василевич // Сборник МАЭ. Вып. XI. – М.-Л.: Изд-во АН СССР, 1949. – С. 42-61.
10. Головнев, А. В. Модель в культурологии / А. В. Головнев // Модель в культурологии Сибири и Севера: сб. науч. тр. – Екатеринбург: УрО РАН, 1992. – С. 142-169.
11. Докучаев, И. И. Введение в историю общения / И. И. Докучаев. – Владивосток: Дальнаука, 2005. – 342 с.
12. Дьяченко, В. И. Эвенки и якуты юга Дальнего Востока. XVII – XX вв. / В. И. Дьяченко, Н. В. Ермолова. – СПб.: Наука, 1994. – 160 с.
13. Иванов, С. В. Материалы по изобразительному искусству народов Сибири XIX – нач. XX в. Сюжетный рисунок и другие виды изображений на плоскости / С. В. Иванов. – М.-Л.: Изд-во академии наук СССР, 1954. – 839 с.
14. Каган, М. С. Избранные труды: в VII т. Т. II. Теоретические проблемы философии / М. С. Каган. – СПб.: ИД «Петрополис», 2006. – 660 с.
15. Липская, Н. А. Нанай (гольды) / Н. А. Липская // МАЭ РАН (Кунсткамера). Ф. 5. Оп. 4. Д. 5.
16. Лурье, С. В. Метаморфозы традиционного сознания. Опыт разработки теоретических основ этнопсихологии и их применение к анализу исторического и этнографического материала / С. В. Лурье. – СПб.: Тип. им. Котлякова, 1994. – 288 с.
17. Палладий, А. Уссурийские маньцзы. Оттиск из известий Импер. рус. геогр. об-ва / А. Палладий. – 1871. – № 8. – 9 с.
18. Першиц, А. И. Война и мир в ранней истории человечества. В 2 т. Т. 1 / А. И. Першиц, Ю. И. Семенов, В. А. Шнирельман. – М.: РАН Ин-т этнологии и антропологии, 1994. – 176 с.
19. Смоляк, А. В. Этнические процессы у народов нижнего Амура и Сахалина (Середина XIX – начало XX в.) / А. В. Смоляк. – М.: Наука, 1975. – 232 с.
20. Смоляк, А. В. Традиционное хозяйство и материальная культура народов Нижнего Амура и Сахалина / А. В. Смоляк. – М.: Наука, 1984. – 246 с.
21. Туголуков, В. А. Тунгусы (эвенки и эвены) Средней и Западной Сибири / В. А. Туголуков. – М.: Наука, 1985. – 285 с.
22. Туров, М. Г. Дальневосточные эвенки в контексте проблем этногенеза тунгусов / М. Г. Туров // История и культура дальневосточных эвенков: историко-этнографические очерки / отв. ред. В. А. Тураев: Ин-т истории, антропологии и этнографии народов Дальнего Востока ДВО РАН. – СПб.: Наука, 2010. – С. 10 – 59.
23. Широкогоров, С. М. Этнографические исследования. Кн. первая: Избранное / С. М. Широкогоров; сост. и примеч. А. М. Кузнецова, А. М. Решетова. – Владивосток: Изд-во Дальневост. ун-та, 2001. – 192 с.
24. Шубин, А. С. Эвенки Прибайкалья / А. С. Шубин. – Улан-Удэ: Бэлиг, 2001. – 120 с.